

# BIBLIOGRAFIA

---

## TEMAS ACTUALES DE DERECHO CANONICO Y CIVIL

VARIOS, *Liber amicorum Monseigneur Onclin. Thèmes actuels de droit canonique et civil*, «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», n.º XLII, 1 vol. de XXII+398 págs. Ed. Ducolot, Gembloux, 1976.

Este volumen, dedicado a Mons. Onclin —nacido en Hamont en 22-II-1905— parece tener como motivo su jubilación académica. Patrocinan el volumen J. Lindemans y H. Demeester, en calidad respectivamente de presidente y secretario de un largo comité de honor, compuesto por ciento cuarenta y cuatro nombres, entre los que se cuentan muchos canonistas ilustres.

En su elegante latín, el Card. Felici prologa el volumen, dedicando unas palabras al ilustre profesor en cuyo homenaje se publica. Comienza recordando la monografía de Mons. Onclin *De territoriali vel personali legis indole. Historia doctrinae et disciplina Codicis Iuris Canonici*, Gembloux, 1938, que el Card. Felici recensió en la revista «Apollinaris», en 1939, para a continuación resaltar su colaboración en las tareas conciliares y en la Comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico.

Siguen a las palabras del Card. Felici un par de páginas que indican las principales etapas y acontecimientos del brillante *curriculum vitae* de Mons. Onclin y una relación de sus publicaciones científicas, redactada por R. Baeyens; finalmente, se suceden los estudios científicos de diversos autores, de los que me limitaré a proporcionar una breve referencia de su contenido, con algunos comentarios y observaciones en algunos casos.

Inicia esta serie de estudios René Metz, que escribe sobre *Le cadre territorial ou personnel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente*. Tras un detenido análisis interpretativo del c. 13 de la sesión XXIV del Concilio de Trento, llega a la conclusión de que este canon tridentino configura la parroquia, más que como un territorio, como un grupo de fieles. Las parroquias territoriales gozan del favor de los padres conciliares, pero también reconocen las parroquias personales e incluso otras soluciones. Es el *Codex* de 1917 el que no otorga ninguna libertad a los obispos en la configuración de las parroquias, definiéndolas como un territorio. El *Codex* se muestra hostil a las parroquias personales e ignora totalmente cualquier otra forma posible de organización parroquial.

Resulta curioso —observa finalmente— constatar que, aunque en un contexto histórico distinto, la disposición tridentina es similar al n.º 32 del decreto del Concilio Vaticano II sobre el oficio pastoral de los obispos.

Mons. John S. Quinn evoca la figura de *Monsignor Onclin and the second Vatican Council*. Mons. Quinn formó parte de la Comisión para los Obispos y el Gobierno de las diócesis, de la que también formaba parte Mons. Onclin, a quien califica como «uno de los grandes arquitectos del Concilio»; y señala que fue uno de los primeros en captar la naturaleza de la colegialidad episcopal, poniendo de relieve sus valiosas aportaciones al decreto *Christus Dominus*. Finalmente, evoca la sala de estar del Instituto de Santo Tomás de Villanueva, donde Mons. Onclin y otros muchos peritos conciliares fijaron su residencia durante aquella época. En aquellas tertulias —evoca— las intervenciones de Mons. Onclin, además de sabias, estaban llenas de sentido del humor y de ponderación.

Pio Ciprotti escribe sobre *L'interruzione e il ripristino delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e*

il Belgio in alcuni scritti inediti del card. Ferrata. Las memorias del Card. Ferrata fueron publicadas en 1921, en Roma, en lengua francesa. Stutz, en 1926 publicó una amplia reseña crítica de esas memorias, bajo el título *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII*, proporcionando noticias y valiosas observaciones para el estudio de ese período crucial de la reciente diplomacia pontificia.

Ciprotti, por gentileza de uno de los parientes de Ferrata, ha tenido la oportunidad de consultar el manuscrito original de las memorias, en lengua italiana, con sus correcciones y cambios, que dio lugar a la versión francesa publicada. La mayoría de esas correcciones responden a la preocupación del autor por no herir a las personalidades políticas y religiosas que salen a colación.

Ciprotti se limita a las divergencias entre el manuscrito y la versión francesa en los capítulos en que Ferrata habla de la nunciatura en Bélgica, que ocupó desde 1885 hasta 1889, cuando pasa a ser nombrado Secretario de la Sagrada Congregación para los Asuntos eclesiásticos extraordinarios. Esos textos hacen referencia a la relación entre los partidos políticos y el clero, la cuestión escolar y la ruptura de las relaciones diplomáticas con Bélgica y la reapertura de la Nunciatura en 1885.

El prof. Mörsdorf aporta una colaboración titulada *Der Kirchenbann im Lichte der Unterscheidung zwischen äusseren und innerem Bereich*. Efectúa este autor una consideración crítica del proyecto de revisión del Derecho penal eclesiástico, publicado en 1973, en cuyo c. 16 § 1 se establece que el excomulgado puede recibir el sacramento de la penitencia y la unción de enfermos. Entiende que semejante disposición procede de la inexacta consideración de que las consecuencias del Derecho penal sólo hacen referencia al fuero externo. Este proyecto de disposición —señala— se basa en una incorrecta comprensión de la esencia de la excomunión y de la igualmente incorrecta comprensión del alcance de la distinción entre fuero externo y fuero interno, aparte de que la unción de enfermos no puede referirse al fuero interno, ya que normalmente se administra en presencia de aquellas personas que cuidan al enfermo.

Esa incorrecta comprensión de la excomunión —continúa— procede de que se ha oscurecido su fundamentación teológica, y su alcance se reduce a una consideración jurídica. Señala como otro ejemplo de esa indebida visión exclusivamente jurídica de la excomunión el n.º 34 de la const. *Vacantis Apostolicae Sedis*, de Pío XII, que establece que ningún cardenal queda excluido de la elección activa o pasiva para el oficio de Papa por razón de excomunión u otra censura; cosa que considera absurda.

Tras explicar el concepto de miembro de la Iglesia distinguiendo entre la posesión inadmisibles del carácter bautismal y la condición de miembro activo de la Iglesia, que se pierde por la excomunión, afirma, en relación con los sacramentos que puede recibir

el excomulgado, glosando las palabras del c. 2260 § 1 «nec potest excommunicatus Sacramenta recipere», que el «nec potest» significa cosas distintas según se trate de los sacramentos de la unción de enfermos, el matrimonio y el orden, de un lado, y la penitencia y la Eucaristía de otro. En este último caso, el «nec potest» significa verdadera incapacidad, ya que la penitencia es el retorno al seno de la Iglesia, y la celebración de la Eucaristía, la expresión visible de la pertenencia a la comunidad eclesial. Entiende que excomunión y penitencia forman una unidad en virtud de la cual la excomunión precluye la recepción del sacramento de la penitencia. Finalmente hace consideraciones, por lo demás acertadas, entre fuero externo y fuero interno.

Por mi parte, como desarrollé en mi libro *El sacramento de la penitencia. Bases históricas de su regulación actual* (Pamplona, 1972, pp. 59-65; 215-230), el criterio de que la excomunión no impida la recepción del sacramento de la penitencia —que establece el proyecto de ley— es máximamente loable.

Mörsdorf parece no entender el alcance de la excomunión en la antigua disciplina penitencial, anterior al siglo XII. Conforme a esa antigua praxis, según hago notar en la monografía antes citada, sólo se excomulga a quien se niega a hacer penitencia; negativa explicable en una época en que las penitencias eran durísimas. Pero la excomunión nunca apartaba de la recepción del sacramento de la penitencia, antes al contrario su carácter medicinal derivaba de que mediante la excomunión se pretendía impulsar al pecador a recibir el sacramento de la penitencia, de forma que prefiriese hacer penitencia a padecer el alejamiento de la comunidad eclesial que la excomunión conllevaba.

Esa es a mi modo de ver —y no la contraria— la correcta relación entre penitencia y excomunión: la excomunión nunca puede ser un obstáculo para la recepción del sacramento de la penitencia, antes al contrario debe impulsar a recibir este sacramento, siendo la imposición de la excomunión una llamada a que el excomulgado se confiese.

Pero al generalizarse la praxis de las indulgencias y resultar fácil y poco costoso el cumplimiento de la penitencia, la excomunión perdió su genuino carácter medicinal: impulsar a hacer penitencia a quien se resistía a ello, lo cual ya no era necesario, dada la facilidad con que esas penitencias podían cumplirse. Y así comenzó, en una praxis posterior, a utilizarse la excomunión como un castigo consistente en no poder recibir entre otros el sacramento de la penitencia, mediante la detestable disciplina de prohibir a los sacerdotes —mediante una reserva llamada *ratione censurae*— ejercitar su potestad de absolver, aun cuando el pecador estuviese arrepentido y dispuesto a la enmienda. La excomunión pasó así a convertirse en una pena consistente en negar la gracia sacramental, en vez de impulsar a su recepción. Mediante la excomunión se pretendió, como todavía es posible rastrear

en el Derecho vigente, conseguir metas muy alejadas de la enmienda del excomulgado, tales como impedir el robo de propiedades eclesiásticas (Cfr. p.e. cc. 1245 y 2346). Y así se desfiguró su prístino carácter, porque la excomunión pasó a tener otros fines distintos del de la enmienda del excomulgado. No acaba de percibirse con claridad por qué quien roba un bien eclesiástico no puede ser absuelto de ese pecado, mientras quien roba a una institución no eclesiástica puede serlo.

El genuino carácter y finalidad de la excomunión sólo se conserva —en su esencia, aunque no en su nombre— en el **status** del pecador público, a quien se le debe negar la participación de la Eucaristía, a tenor del c. 855 y la sepultura eclesiástica, a tenor del c. 1240 § 1, 6.º, mientras no deponga su conducta. Pero esa exclusión de la Eucaristía y de la comunión eclesiástica no impide hacer penitencia, antes al contrario es un acicate que incita a ella.

Así pues, hay que entender que el apartamiento de la comunión eclesiástica —que cobra su máxima expresión en la participación eucarística—, es ciertamente la esencia de la excomunión; pero el apartamiento del sacramento de la penitencia no sólo no es propio de la excomunión, sino que constituye su corruptela. Ese **status** jurídico penal que impide recibir la absolución sacramental a quien está rectamente dispuesto para recibir el perdón de sus pecados, aunque el **Codex** lo denomine excomunión, no es una verdadera excomunión, sino una prohibición al confesor de absolver. No hay que confundir la pérdida de la comunión eclesial con el **status** de aquellas personas a quienes se ponen dificultades para que confiesen sus pecados.

Ya es hora de que la legislación canónica —y afortunadamente existe ese proyecto— permita a los confesores que puedan absolver de sus pecados a los penitentes rectamente dispuestos, sin limitaciones abusivas en la jurisdicción de los confesores, motivadas por fines muy alejados del arrepentimiento y enmienda del penitente.

Alexander Dordett escribe sobre el principio de colegialidad —**Beispruchsrecht oder kollegiale Leitung?** es el título de su colaboración—, afirmando que tras el último concilio ecuménico existen dos corrientes que, en relación con los temas intraeclesiales, apelan una al modelo democrático y otra al principio de colegialidad.

Hay que rechazar —señala— la corriente que pretende aplicar a la Iglesia los principios políticos del Estado democrático, que son ajenos a ella; así como algunas formulaciones del principio de colegialidad, que llegan a conclusiones similares, tergiversando el verdadero sentido de la colegialidad.

A continuación pasa a exponer —tras desautorizar expresamente el pensamiento de Kung a este respecto— el principio de igualdad, el principio de colegialidad y el de participación en las decisiones, en base

a los documentos del Concilio Vaticano II, buscando la correcta interpretación de esos principios.

Pietro Agostino d'Avack efectúa unos **Relievi preliminari su di una Lex fundamentalis Ecclesiae**, que afronta, no desde la perspectiva de valorar el actual **textus emendatus**, sino desde la perspectiva de valorar la idea misma de dotar a la Iglesia de una ley fundamental. Y al respecto señala que nada se opone a la posibilidad de aplicar a la Iglesia la técnica jurídica constitucional, si bien no puede pretenderse que esa ley constitucional ofrezca más que una mera imagen formal de su estructura jurídica, que no agota ni puede pretender expresar el misterio de la Iglesia. La formalización jurídica de la configuración constitucional de la Iglesia en modo alguno contrasta con la esencia y el misterio divino de la Iglesia, del mismo modo que es legítima la existencia de una legislación ordinaria y una codificación.

Problema distinto es el de la oportunidad de proceder a la formalización de una ley fundamental. Tal problema, entiende, guarda cierta semejanza con el que se planteó a comienzos de siglo acerca de la oportunidad de codificar el Derecho canónico. El principal valor que ve a la introducción de una ley fundamental consiste en que sirva para determinar con precisión los derechos fundamentales de los fieles, poniendo límites a posibles abusos autoritarios.

Pero, por otra parte, la posibilidad de establecer un texto legal de rango superior a las leyes ordinarias encuentra la dificultad práctica de que en el ámbito canónico no existe un legislador constitucional superior al Romano Pontífice, al poseer éste la plenitud del poder legislativo. La superioridad de la **lex fundamentalis**, en estas condiciones, sólo puede ser un tanto evanescente. No obstante, siempre supondría una promoción de la persona humana y de la posición jurídica del fiel. Pero, en cualquier caso —y ese es el máximo temor que abriga respecto a una formulación constitucional de tales derechos fundamentales—, habría que tener en cuenta que esa formulación de derechos revestiría un carácter meramente histórico y circunstancial, no irreversible.

Jean Gaudemet redacta una **Note sur la transmission des c. 12 et 13 du concile de Laodicée relatifs à la désignation des évêques**. Estudia el uso que de estos dos cánones se hizo en las diversas colecciones de Occidente, hasta el Decreto de Graciano. Y extrae unas conclusiones que califica de provisionales, dado lo limitado de su investigación, siendo necesario someter a una investigación análoga otros textos.

Según esto, Graciano no se preocupa por reproducir la forma original de los textos que alega. Su preocupación fundamental es apoyar sus alegaciones, para lo cual no le importa repetir el mismo texto en diversos pasajes, asignándole diversos significados. Tampoco le importa repetir el mismo texto redactado en dos formas un poco diversas, sobre todo cuando resulta posible atribuirlo a autoridades diversas.

F. Xavier de Ayala escribe sobre **O derecho a una**

**espiritualidad propia**, centrándose en la declaración de este derecho fundamental del cristiano que se formula en el c. 15 del proyecto de **Lex Ecclesiae Fundamentalis**. Este estudio se hace eco de los principales comentarios que sobre este concreto precepto de la LEF se han publicado, y al respecto hace comentarios muy ponderados, situando en un contexto eclesial práctico la operatividad jurídica de este derecho.

Tras señalar que, como otro autor hizo notar, sería conveniente no mezclar en la redacción del c. 15 el derecho a la propia espiritualidad con el derecho al propio rito, pone de relieve que a lo largo de la historia de la Iglesia siempre ha habido personas que, respondiendo a las inspiraciones del Espíritu Santo, han llevado a cabo de un modo más o menos completo un programa de espiritualidad cristiana, no siendo menos cierto que esas personas casi siempre han encontrado injustificadas incomprensiones tanto por parte de la autoridad eclesiástica como por parte de otras instituciones religiosas. En consecuencia resulta oportuno tutelar este derecho a la propia espiritualidad, máxime cuando, una vez esclarecida la doctrina sobre la vocación universal a la santidad de todos los cristianos, este derecho adquiere dimensiones de generalidad.

Fundamento de este derecho, como señalan las fuentes de la LEF al respecto, es la dignidad y libertad de la persona humana; y entiende que, aparte de la inmediata aplicación de la declaración conciliar **Dignitatis humanae** a la libertad religiosa frente a la autoridad civil, podrían extraer muchas consecuencias de este documento conciliar en relación con la libertad de las conciencias en su proyección individual y comunitaria dentro del ámbito eclesial. Fundamento de este derecho es igualmente la pluralidad de legítimas opciones que dentro de la fidelidad al mensaje evangélico caben en el cristianismo.

Pasa a ilustrar, a continuación, cómo la espiritualidad es un medio de realización de la personalidad sobrenatural de cada persona y trasciende, por tanto, la simple variedad de opciones que brindan las llamadas escuelas de espiritualidad.

Este derecho aboga por la existencia de un ámbito jurídico privado, en el cual las relaciones de dependencia jerárquica basadas en el Derecho público nunca puedan mermar el ámbito propio de la esfera de autonomía de cada cristiano en este campo. De otra parte, al originar los diversos caminos de espiritualidad formas de vida asociada, este derecho posee también una proyección comunitaria y no simplemente individual.

Las consecuencias jurídicas del derecho a la espiritualidad son múltiples, y las va ilustrando a la luz de posibles abusos que pueden darse: en el ámbito familiar, en el ejercicio de las funciones ministeriales, en el ejercicio del apostolado personal, en la colectivización de la vida eclesial, en el ámbito asociativo, en relación con la jerarquía eclesiástica.

Finalmente, propone una nueva redacción del reco-

nocimiento de este derecho, en los siguientes términos: «*lus est christifidelibus propriam vitae spiritualis formam, doctrinae quidem Ecclesiae conformem, sive singuli sive coniuncti sequendi, atque pro animarum salute genuina charismata exercendi*».

El prof. Baccari lleva a cabo una toma de posición acerca de los principales temas que deben o no deben ser objeto de una reforma legislativa. Esa toma de posición es clara, breve, y simplemente la enuncia, sin pretender esgrimir argumentos que la apoyen, ni discutir pareceres contrarios al suyo. Lleva por título **La continuità del diritto canonico nel rinnovamento legislativo**.

Por otra parte señala que, con todo, el derecho canónico posee una elasticidad que le permite adaptarse a las exigencias de hoy aun sin modificar su legislación, gracias a la equidad canónica, la **charitas christiana**, la tolerancia, el **arbitrium iudicis**, la dispensa, etc. Y se declara contrario a la neofilia.

También se opone, para llevar a cabo esa renovación, a tomar como modelo los ordenamientos civiles, tanto los de cuño romanista, como los del **common law**, porque supone una contaminación extraeclesial. En esta perspectiva propone sustituir la sistemática de Gayo, presente en el CIC, por una sistemática legislativa que responda al triple **manus regendi, docendi, sanctificandi**. Es éste un punto de vista que no comparto, en primer lugar, porque ya el propio libro tercero del **Codex** está sistematizado sobre la base del triple **munus**; pero sobre todo, porque esa tripartición, que introdujeron en la sistemática canónica Walter y Philips en el siglo pasado, es a mi entender artificial y ha sido criticada por autores tan poco sospechosos de contaminación extraeclesial como Mörsdorf.

Acertadamente señala que las normas relativas a los laicos han de ser pocas, porque les son aplicables las normas comunes a todos los fieles, siendo sólo los clérigos los que merecen normas particulares en razón de su particular situación.

Respecto al matrimonio, considera oportuno dar más relevancia jurídica al amor y al **consortium omnium vitae**, tutelando el matrimonio frente al dolo, que destruye la comunidad de vida y frente a la condición, porque ese condicionamiento está en contradicción con el amor.

Se muestra contrario al sistema benefical, hasta el punto de abolirlo radicalmente, sustituyéndolo por estructuras comunitarias. Se muestra favorable a la mayor parte de las innovaciones introducidas por el M. P., **Causas matrimoniales**, y entiende que el proceso matrimonial canónico debe basarse aún más en la búsqueda de la verdad y no en los intereses de las partes. La justicia administrativa también ha de ser entendida, no como un procedimiento de tutela de los intereses individuales, sino como un control por parte de los fieles de la buena marcha de la administración eclesiástica.

En relación con el Derecho penal, se muestra contrario a la introducción del principio «*nullum crimen*,



nulla poena, etc.», que considera fruto de un legalismo formal. Se muestra favorable a las penas **late sententiae** y al procedimiento **ex informata conscientia**.

No es éste el momento de entrar a discutir esas tomas de posición, muchas de las cuales nos parecen desacertadas.

Alvaro del Portillo escribe sobre **Le associazioni sacerdotali**. Trata en primer lugar sobre el fenómeno asociativo en la Iglesia, mostrando cómo el fenómeno asociativo se ha hecho sentir en la Iglesia con particular intensidad en los últimos cincuenta años, dando lugar a que las disposiciones codiciales sobre este tema resulten inadecuadas, al no contemplar asociaciones de estructura interdiocesana y universal.

El Concilio Vaticano II, al profundizar sobre este tema, ha señalado que el derecho de asociación constituye un **ius nativum**: un derecho natural que responde a las exigencias humanas y cristianas de los fieles. Con anterioridad, muchos teólogos y canonistas situaban el principio de socialidad de la Iglesia en la relación jerarquía-fieles; y de ahí que las asociaciones de fieles fuesen consideradas como un fenómeno de organización de las estructuras eclesiásticas. Cuando los laicos intervenían en la vida de la Iglesia, se entendía que lo hacían como ayuda al clero y como una prolongación de su misión. En cambio, en el Concilio Vaticano II se reconoce el derecho de asociación como un derecho fundamental de todo fiel, por el simple hecho de serlo, con la consecuencia de que éstos pueden perseguir asociadamente fines legítimos de naturaleza eclesial, distintos de los propios de la jerarquía. Al fundarse este derecho en la dignidad de la persona humana, no se reconoce sólo a los laicos, sino también a los clérigos.

Los clérigos poseen, pues, un derecho de asociación, mediante cuyo ejercicio se pueden crear vínculos distintos de los que derivan de la pertenencia al **ordo presbyterorum** y de la incardinación diocesana. La existencia de asociaciones sacerdotales presupone la distinción entre ministerio y estatuto personal de los sacerdotes, como dos ámbitos diversos. El Concilio Vaticano II rechazó la idea de que correspondiese al obispo ser moderador de las asociaciones sacerdotales de su diócesis, de un lado por una razón de oportunidad: no dar origen a que la pertenencia a una asociación dirigida por el obispo fuese causa de división entre los sacerdotes; pero, sobre todo, tal idea fue considerada improcedente, desde el momento en que, apelando a la condición de pastor del obispo, por el mismo motivo habría que concluir que también habría de ser el moderador de las asociaciones de los simples fieles surgidas en su diócesis. El derecho de asociación, por tanto, puede ser ejercitado por los presbíteros, no sólo para formar parte de asociaciones civiles, sino también de asociaciones constituidas en el seno de la Iglesia.

Entre las posibles especies de asociaciones sacerdotales a las que el ejercicio de este derecho puede dar lugar, distingue entre asociaciones simplemente

**reconocidas** por la autoridad eclesiástica, mediante la concesión de un **nihil obstat**; asociaciones aprobadas con o sin decreto formal y asociaciones erigidas por la Santa Sede o por el obispo. Las disposiciones conciliares, pues, han superado largamente las del CIC, que sólo admitía tres tipos de asociaciones: las órdenes terceras, las cofradías y las pías uniones.

Esto exige resolver problemas técnicos, como el de la personalidad canónica de los diversos tipos de asociación, considerando una solución viable el que junto a la personalidad pública se prevea la existencia de una personalidad jurídica privada, que no lleve consigo el que los bienes correspondientes a esas personas privadas sean bienes eclesiásticos.

Dedica un apartado a las asociaciones que tienen como finalidad fomentar la santidad de los sacerdotes en el ejercicio de su propio ministerio, mostrando cómo en modo alguno hay contraposición entre estos dos objetivos, porque el ejercicio del ministerio sacerdotal ha de basarse en una vida espiritual sólida. Este tipo de asociaciones ha sido recomendado por los Romanos Pontífices, por el Concilio Vaticano II y por el Sínodo de obispos de 1971.

Señala, no obstante, que el derecho de asociación ha sido objeto de abuso por parte de algunos sacerdotes, bien para crear grupos de presión en la vida diocesana, bien para perseguir fines extraeclesiales, impropios de una asociación sacerdotal. De ahí, la necesaria función de vigilancia de la jerarquía eclesiástica, ya que la autonomía privada de los fieles —y en consecuencia de los sacerdotes— en este campo, no significa ausencia de sumisión a la jerarquía en orden al bien común.

Julían Herranz escribe sobre **Parroquias universitarias y asociaciones de fieles**, señalando de un lado que el Concilio Vaticano II, al promocionar las estructuras jurisdiccionales de carácter no territorial, hace posible la promoción de parroquias de carácter personal, basadas en este caso en la vinculación a la Universidad, semejantes a las capellanías universitarias de los países anglosajones; de otro lado señala la existencia de un **ius nativum associationis**, para llevar a cabo tareas eclesiales distintas de las propias de la jerarquía eclesiástica. En consecuencia las parroquias universitarias tienen una misión distinta que las asociaciones que en la Universidad puedan formarse o que desempeñen tareas apostólicas dentro de la Universidad. Parroquias personales y asociaciones tienen una razón de ser diversa, y la coordinación entre ambas no significa subsunción de las asociaciones en la parroquia.

Pio Fedele efectúa algunas **Considerazioni sul c. 20 C.I.C. ius vetus e ius condendum**, donde se reafirma sobre su interpretación del c. 20 a propósito de lo que debe entenderse por **generalia iuris principia cum aequitate canonica servata**; tema del que ya había escrito en 1936. Entiende que se trata de una expresión tautológica, pues los principios generales del Derecho canónico no son otros que la equidad canónica.

Trae a colación este tema a la vista de la relación de Mons. Onclin, Secretario Adjunto de la Comisión que se ocupa de las normas generales del primer libro del codex, donde nada se dice sobre la necesidad de perfeccionar el c. 20; y entiende que ese canon estaría mejor redactado mencionando sólo la equidad canónica, en el sentido de la *aequitas non scripta*, pues de ese tipo de equidad se trata, como se deduce de la decretal de Honorio III **Ex parte** (X,1,36,11) y de su glosa.

Por otra parte el c. 20 excluye la posibilidad de aplicar la equidad canónica y la analogía en la interpretación de las leyes, cuando se trata de aplicar penas. Ese mismo criterio vuelve a ser reafirmado por el c. 2219 § 3. Aunque el proyecto de nuevo Código no reproduce esta última disposición, permanece la aplicabilidad del c. 20, que excluye la interpretación analógica en materia penal. Pero, por otra parte, la prohibición de interpretación analógica en materia penal está en contradicción con el *ius vetus* y con el c. 2222 § 1, que el proyecto recoge en el c. 73. Y por ello concluye que no debe permanecer en la redacción del c. 20 la prohibición de recurrir a la interpretación extensiva en materia penal.

También critica el c. 21 del proyecto de LEF, en la medida en que excluye ese tipo de interpretación, al establecer: «*nemo puniri potest nisi in casibus ipsa lege definitis atque ab eadem determinatis*». En apoyo de esto último señala que ese c. 21 no fue votado unánimemente en el seno de la Comisión y la autoridad de Ciprotti, relator del proyecto de revisión de la legislación penal, que entiende que la norma del c. 2222 § 1 no puede ser completamente omitida, y en consecuencia reproduce en el c. 73 del proyecto. También cita en apoyo de la exclusión del principio «*nulum crimen nulla poena*» la autoridad del card. Felici.

Gerard Fransen lleva a cabo un estudio sobre **Col·lections canoniques dans le manuscrit 4283 de la Bibliothèque nationale de Paris**. Se trata de un manuscrito que no ha escapado a la atención de los canonistas —concretamente Theiner y Fournier—, dada su importancia. Pero aún no se había hecho una descripción detallada de él. Y esta tarea es el cometido de su colaboración, que ocupa, en un análisis minucioso de ese documento, dieciocho páginas.

Stephan Kuttner efectúa unas reflexiones en torno al Evangelio y a la Ley en la historia de la Iglesia, que llevan por título **Reflections on Gospel and Law in the History of the Church**. Constituyen una versión revisada de la comunicación leída en el IV Coloquio de la Comisión de estudio católico-luterana acerca del Evangelio y la Iglesia, en 1970, en Ginebra.

Estudia la dualidad Evangelio-Ley, no abstractamente, sino en la concreta realidad viviente de la tríada Evangelio, Iglesia y Ley. Este estudio presenta dos dificultades —señala— derivada la primera de que la mentalidad moderna está acostumbrada a considerar el estudio de las leyes como una simple disciplina profesional desconectada de las humanidades; la se-

gunda dificultad deriva de la cuestión teológica acerca de si la ley pudiera ser excluida de la Iglesia en la medida en que implica cierto grado de coerción externa.

Acerca del primer tema señala que la legislación es un elemento esencial de toda cultura, y que en el caso de la Iglesia y de la sociedad cristiana reviste especial interés, porque casi todo en la Historia de la Iglesia católica es inseparable del Derecho canónico. Al respecto, el término **sagrados** con que suele adjetivarse a los cánones eclesiásticos no debe ser minusvalorado, porque los cánones no pueden ser considerados un conjunto de reglamentos de carácter técnico para administradores y jueces eclesiásticos, dentro de una rutina burocrática. En su conjunto tiende a un fin más noble: proporcionar un orden racional y dar forma a ese cuerpo social que es el Cuerpo Místico cuya cabeza es Cristo. El Derecho canónico en último término, hace referencia a la peregrinación del Pueblo de Dios, a la construcción de la Ciudad de Dios. Por tanto, aunque nunca es santificador, en cuanto tal, tiende —y siempre tenderá— hacia la santificación en la cura pastoral. Y en este sentido, de participación en una misión sagrada, el término **sagrado**, referido a los cánones, no constituye un modo vacío de hablar.

En relación con la segunda cuestión, tras señalar que ya desde el siglo III se repiten en la Historia de la Iglesia movimientos antinormativistas en nombre del carácter espiritual de la Iglesia, pasa a efectuar algunas consideraciones sobre esta materia, mostrando las insuficiencias de la interpretación histórica propuesta por Sohm, cuya visión de la Historia de la Iglesia Antigua y Medieval considera bien construida, aunque discutible, y cuya visión histórica posterior a la Reforma considera muy deficiente.

Muestra, en primer lugar, que ya la noción de ley está presente en las epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas, en otros escritos del Nuevo Testamento, así como en la época apostólica y en la vida de las primeras comunidades cristianas. Considera que la intuición de Sohm de calificar todo el Derecho canónico desde la época post-apostólica hasta la mitad del siglo XII como un Derecho sacramental contiene elementos de acierto, aunque le lleva a conclusiones exageradas en algunos casos e inexactas en otros, pasando a continuación a señalar esos elementos de inexactitud y exageración.

El Abad Panormitano todavía veía el Derecho canónico como signo de la Ley de Cristo, según esa concepción sacramental del Derecho canónico propia de las épocas anteriores; pero en su época ya hay un fuerte contraste entre esa visión y una realidad legalista ya un tanto burocratizada, que el Derecho post-tridentino todavía acentúa más, perdiéndose el espíritu tanto de los **sacri canones** como la función creativa que en la Edad Media tuvieron la jurisprudencia y la doctrina.

Finalmente augura que, conforme a los **principia**

formulados para orientar la renovación del Derecho canónico, en el misterio de la Iglesia se repristina la perdida función de la ley de constituir un símbolo sagrado que signifique y promueva la vida espiritual de los cristianos.

Javier Hervada, que ha investigado, hecho investigar y escrito acerca de la sacramentalidad del matrimonio expone bajo el título **La sacramentalité du mariage** un resumen de su pensamiento realizado de un modo didáctico.

Comienza su exposición resumiendo en cinco tesis la gama de opiniones que en la literatura actual se han sostenido a propósito del matrimonio y que califica de erróneas: 1.º el matrimonio es un vínculo **sagrado**, pero sólo en el sentido de que comporta una grave obligación; es decir, en el mismo sentido en que se afirma que respetar la vida ajena o a los propios padres es una obligación sagrada. 2.º El matrimonio es signo de la voluntad de amarse de los esposos, semejante al amor de Cristo por la Iglesia. 3.º El matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia; pero la significación no reside en el vínculo, sino en la vida matrimonial. 4.º El sacramento del matrimonio, al ser el matrimonio propio de los cristianos, es sólo propio de los cristianos dignos de tal nombre. Sólo una minoría selecta entre los cristianos están llamados al sacramento del matrimonio, bastando para los demás el matrimonio natural. 5.º El matrimonio es un sacramento en el sentido de que los contrayentes reciben la gracia con ocasión de la ceremonia nupcial.

Tras señalar que, aunque expuestas en lenguaje moderno, las tres últimas tesis se remontan al siglo XIV y las dos primeras a la preescolástica, pasa a exponer su concepción de la sacramentalidad del matrimonio, sin entrar a refutar directamente cada una de esas tesis.

La sacramentalidad del matrimonio no es una adición externa, sino una especie de condición o estado del matrimonio: una modificación ontológica, aunque no esencial, del matrimonio. Del mismo modo que mediante la gracia la persona alcanza una dimensión sobrenatural, el sacramento perfecciona el matrimonio dándole una dimensión sobrenatural. El sacramento del matrimonio es la configuración del matrimonio propia del hombre bautizado.

La realidad sacramental del matrimonio no consiste en una especie de segunda naturaleza añadida al matrimonio natural. De ahí la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento, en el sentido de que dos bautizados en virtud de su cristiconformación sólo pueden unirse en matrimonio como personas cristiconformadas; es decir, sacramentalmente. La raíz de la sacramentalidad reside en la significación, en el hecho de que el matrimonio ha sido instituido por Cristo como signo de unión con su Iglesia. Y ese signo reside en el vínculo.

A continuación, en forma de preguntas o respuestas, aclara algunas consecuencias de la sacramentalidad del matrimonio: no cabe un matrimonio puramen-

te natural entre bautizados; la vida, más o menos ejemplar, de los esposos es sólo testimonio, pero no signo sacramental, por lo que carece de sentido reservar el sacramento sólo para los cristianos que viven bien su fe, y aunque la comunidad conyugal se rompa, el vínculo matrimonial continúa teniendo su capacidad cristiconformadora de los esposos; etc.

Bajo el título **Théologie, personnalisme chrétien et droit sacramental**, Gustave Leclerc lleva a cabo un estudio de cada uno de los siete sacramentos, encuadrando las nuevas orientaciones eclesiológicas del Concilio Vaticano II como pautas de reforma legislativa en relación con el Derecho sacramentario.

Charles Moeller efectúa una presentación del tema central de la quinta Asamblea Mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias celebrada en Nairobi en 1975. Lleva por título **Jesús-Christ libère et unit**. Glosa, en primer lugar, las siguientes afirmaciones: Jesucristo juzga; Jesucristo transfigura; Jesucristo reconcilia. Y a continuación glosa las ideas «a quién» y «cómo» Jesucristo juzga, libera y transfigura y reconcilia.

Pedro Lombardía escribe sobre el **Estatuto jurídico de los ministros sagrados en la actual legislación canónica**, donde expone los contrastes más significativos entre los principios en que se basa la normativa del **Codex** sobre el clero y la consideración de los ministros sagrados por parte del Concilio Vaticano II, con la finalidad de señalar la incidencia que esta consideración ha de tener en la construcción técnico-jurídica del estatuto personal de los ministros.

Efectúa en primer lugar una consideración histórica de la disciplina eclesiástica relativa a los ministros, a propósito de la cual señala la siguiente línea de evolución. En los primeros siglos de la Iglesia la peculiar posición de los ministros se expresa en la distinción entre **clerus** y **plebs**. El clero —se señala con lenguaje jurídico romano— constituye un **ordo**: el **ordo clericorum**. Como consecuencia de una tendencia hacia la estatificación de la sociedad eclesiástica que culmina en la Alta Edad Media, el **ordo clericorum** se transforma en el **status clericalis**, entendiéndose el **status** con los rasgos característicos propios de la sociedad estamental; es decir, como una condición derivada de la permanencia, estable y con cierta amovilidad, a una clase social, a la que corresponde una esfera jurídica determinada. El clero posee un estatuto jurídico propio, hecho de específicos derechos, deberes y privilegios. Hasta la caída del Antiguo Régimen, esta posición estamental de la clerecía no tiene una incidencia exclusiva dentro de la disciplina eclesiástica, sino que al estar la sociedad civil organizada también estamentalmente, el fenómeno de un **estado clerical** sometido al Derecho canónico y a los tribunales de la Iglesia es paralelo al de la existencia de otros estamentos sociales que también poseen una normativa y unos tribunales propios. Y dentro de este sistema estamental, la independencia de la organización eclesiástica frente al poder temporal se defiende tutelando la autonomía de este estamento social.

Con la caída del antiguo régimen y del sistema estamental de organización de la sociedad, que la clerecía continúe configurada como un estamento, con sus normas, tribunales y privilegios especiales constituye una situación excepcional, que el Estado reconoce mediante una legislación especial, bien unilateral o con más frecuencia concordada.

La normativa codicial de 1917 presenta muchos elementos residuales de la anterior situación, cuyos principales rasgos —en contraste con muchos aspectos de las directrices disciplinares del Concilio Vaticano II— son los siguientes: a) el estado clerical está integrado, no sólo por quienes han recibido el sacramento del orden, sino también por los subdiáconos y clérigos minoristas. b) Los derechos, obligaciones y privilegios de los clérigos son comunes a todos ellos —con excepción de la obligación de guardar el celibato que afecta sólo a los clérigos mayoristas— y también a los religiosos, aunque no sean clérigos. c) Los llamados privilegios de los clérigos —canon, fuero, exención del servicio militar y **beneficium competentiae**— pretenden tener, salvo el del canon, efectos en los ordenamientos estatales. d) Se reseñan entre las obligaciones de los clérigos unas cuantas disposiciones disciplinares, tendentes a fomentar su vida espiritual, santidad y formación. e) El matrimonio afecta de modo distinto a mayoristas y minoristas. f) Una serie de normas aseguran que los clérigos estén disponibles para las tareas ministeriales que les sean encomendadas, a la par que se les aleja de las actividades y profesiones menos compatibles con su misión. Esa dependencia del clérigo deriva de su incardinación.

La aludida consideración estamental de la Iglesia, en cuyo contexto se comprenden algunos aspectos de esta disciplina sancionada por el **Codex** está netamente superada por la doctrina del Concilio Vaticano II, que ha dado lugar en el plano científico a un nuevo Derecho constitucional, en el que desempeña un papel fundamental la consideración del bautizado, al que corresponde la condición básica y común de fiel.

De otro lado, junto a la igualdad en la condición de fiel, con el mismo vigor, el Concilio señaló la distinción entre sacerdocio común y ministerial. Y esta situación origina dificultades de comprensión del papel del ministro sagrado en la Iglesia y en la convivencia humana y de las aspiraciones de los fieles a que les sea reconocida una mayor participación en las responsabilidades eclesiales.

Tras enumerar, glosándolas brevemente, las principales innovaciones introducidas por los más recientes documentos postconciliares relativos a la condición jurídica de los ministros sagrados, señala los siguientes puntos de clarificación como necesarios para regular la posición jurídica de los ministros sagrados.

La clásica consideración del clero como **status** en sentido estamental está en estrecha relación con dos calificaciones que la doctrina tradicional aplicaba a la sociedad eclesiástica: **societas inaequalis** y **societas hierarchica**. La primera calificación ha de ser matizada

en el sentido de que en cuanto al sacerdocio común todos los que forman el Pueblo de Dios participan en la misma medida del sacerdocio de Cristo. En cuanto a que la Iglesia constituye una sociedad jerárquica, no cabe hablar de igualdad; pero es necesario distinguir entre jerarquía en sentido teológico —integrada por los obispos, presbíteros y diáconos— y jerarquía como organización de gobierno de la Iglesia. La ordenación orgánica de la dimensión oficial y pública de la Iglesia no se identifica con el conjunto de los ordenados, sino que el **ordo** —conjunto de ministros sagrados— constituye sólo la principal línea organizativa. De ahí que muchas funciones de gobierno institucionalizadas en la sociedad eclesiástica se despliegan no sólo mediante la ordenación, sino mediante técnicas organizativas diversas, como el oficio eclesiástico, la delegación, la avocación, la suplencia, etc. Por otra parte, si bien hay funciones que solamente pueden ser desempeñadas por ministros sagrados, también hay funciones dentro de la organización eclesiástica que pueden ser desempeñadas por quienes no han recibido el sacramento del orden.

Finalmente señala que los ministros sagrados tienen una peculiar función en el ordenamiento de la Iglesia que postula para ellos un específico estatuto personal, derivado principalmente de su destino sacramental al desempeño de funciones sagradas. Los diáconos, aunque no participan del sacerdocio ministerial, tienen como finalidad «sacerdotio ex officio deservire», por lo que también les corresponde esa misma condición jurídica.

Esa posición jurídica que corresponde a los ministros sagrados ha de ser calificada jurídicamente, y, rechazando las opiniones que consideran que es posible seguir utilizando el término **status**, aunque despojado de su carácter estamental, considera preferible, con Fornés, el término **condición jurídica subjetiva**. Por condición jurídica subjetiva hay que entender el conjunto de situaciones activas y pasivas imputadas a un sujeto como consecuencia de la relevancia jurídica del modo de vivir la vocación cristiana que adopte con estabilidad. Como condiciones jurídicas de especial significación en el ordenamiento canónico considera las derivadas de la recepción del sacramento del orden, de la profesión pública de los consejos evangélicos y de vivir la vocación cristiana como laico. Pero estas tres no son las únicas condiciones jurídicas subjetivas posibles; pues la posición jurídica de quien ha contraído matrimonio también es calificable como condición jurídica.

G. van Hecke lleva a cabo un estudio muy interesante sobre **Les idées d'Eugenio Pacelli sur la personnalité et la territorialité du droit**. Este estudio está encuadrado en la aportación que los canonistas, en la época clásica, hicieron al Derecho internacional privado a propósito de la personalidad y la territorialidad de la ley. Después de la decretal de Bonifacio VIII **Ut animarum** se impone como doctrina común entre los canonistas la territorialidad relativa de toda



ley. Es esta exclusión absoluta de la personalidad de las leyes la que es puesta en tela de juicio por el estudio del doctor en *utriusque* Pacelli, con argumentos convincentes y sólidamente fundados en la doctrina, y tras un análisis agudo de la territorialidad de la ley. A la influencia de este estudio hay que atribuir el que el c. 8 § 2 establece simplemente que la ley no se presume personal.

En el Derecho internacional privado, la tendencia territorialista se considera que aparece con la obra de Bertrand d'Argentré en el siglo XVI; domina la escuela holandesa e influye decisivamente en el Derecho internacional privado americano. Tiene preclaros representantes en la Europa del siglo XIX y del siglo XX, y encuentra su declive con las ideas de Mancini. Aunque las ideas de Mancini están superadas en el sentido de que, en lugar de la nacionalidad, se toma como punto de referencia la idea de residencia habitual, esa idea no deja de ser personalista, aunque más local que la de nacionalidad, en el sentido de que con ella se señala que la ley obliga a la persona fuera del territorio en el que tiene su domicilio. Y en oposición a esta idea se encuentra la de aplicación de la *lex fori* en materia de Derecho de familia.

En la medida en que la personalidad de las leyes permanece vigente en Europa, el estudio de Pacelli se muestra lleno de actualidad y una contribución valiosa al Derecho internacional privado.

La colaboración de Mario Petroncelli lleva por título *Polemiche sulla nozione di ufficio ecclesiastico e gli insegnamenti del Concilio Vaticano II*. Vuelve en este estudio Petroncelli a escribir sobre un tema acerca del cual ya se había pronunciado en diversas ocasiones, recordando la polémica en torno a la personalidad del oficio eclesiástico y en torno a si el oficio puede ser considerado como una determinada esfera de competencias dentro de la jerarquía eclesiástica, distinto de la persona física o si es la misma persona física en cuanto investida del conjunto de funciones. A ese respecto vuelve a sacar a colación sus diferencias en relación con Vitale, pero más que para refutar las afirmaciones de éste, para revisar su propio pensamiento, dándole incluso la razón a Vitale en algunos puntos.

En torno al tema de la personalidad del oficio —sobre lo que ya se había pronunciado, afirmando que el oficio no constituye simplemente el órgano de un ente, sino una persona autónoma—, entiende que se trata de un tema marginal, que no tiene que ver con la modificación que establece a su pensamiento, y que tiene y puede ser profundizada ulteriormente. En cambio, modifica su anterior posición en dos extremos. Frente a lo que con anterioridad había dicho, entiende ahora que, independientemente de la subjetividad del oficio, no se puede sostener que la potestad pertenezca al oficio, sino más bien que, sin la titularidad del oficio, la potestad no puede ser ejercitada. Le mueve a esa revisión de su pensamiento el n.º 21 de la const. *Lumen Gentium*, en virtud de la cual hay que

entender que la potestad de jurisdicción no se puede decir que les competa a los obispos en virtud del oficio que se les confía, sino que el oficio atribuye sólo la facultad de ejercitar la potestad que ya se posee.

También modifica su pensamiento en torno a la crítica que en su tiempo hizo a los cc. 145 y 210, por hablar de participación no sólo en la potestad de jurisdicción, sino también en la de orden, en la configuración del oficio eclesiástico. El c. 210 —señala— cuando habla de potestad de orden aneja al oficio, hace solamente referencia al ejercicio de esa potestad; y en tal sentido nada hay que objetar.

Por mi parte, entiendo que el tema de la personalidad del oficio —como muy bien plantea Petroncelli— efectivamente poco tiene que ver con los otros temas que a continuación aborda. A mi modo de ver el tema de la personalidad jurídica —y concretamente el de la personalidad jurídica del oficio— constituye un tema de dogmática jurídica que ha de ser abordado y resuelto desde un punto de vista histórico. Y concretamente Ernst H. Kantorowicz en su monografía *The King's two bodies* (Princeton, 1957) es quien arroja una luz definitiva sobre este tema. De otro lado, la atribución de personalidad jurídica constituye una mera técnica organizativa que el Derecho administrativo estatal actual ve con mucho recelo, dadas las múltiples connotaciones históricas que posee. Los problemas que históricamente se pretendieron resolver mediante la atribución de personalidad jurídica pertenecen a una época —la Edad Media y la Edad Moderna—, en que no existían las ramas del Derecho que hoy conocemos con el nombre de Derecho constitucional y Derecho administrativo, sino que los problemas de la organización pública se resolvían con categorías y esquemas de Derecho privado. Pero tras la elaboración de un Derecho constitucional y un Derecho administrativo en el siglo XIX, los temas relativos al ejercicio del poder se afrontan hoy día con una dogmática jurídica compleja en la que apenas queda sitio para la aplicación de la técnica de atribución de personalidad jurídica, que en su día constituyó una técnica básica en la organización pública, tanto eclesiástica como estatal.

En cuanto al tema de si la potestad ha de ser atribuida al oficio o a la persona titular del oficio, entiendo que semejante disyuntiva se encuentra hoy superada por los planteamientos introducidos por Souto y Hervada —de los que se hace eco Lombardía en una colaboración publicada en este mismo volumen—, que insertan esta temática en un contexto más amplio: proporcionar una explicación satisfactoria de la organización eclesiástica en su conjunto. En este sentido, el oficio constituye un elemento más de los que componen la organización eclesiástica. La ordenación sacramental, junto con la advocación, el oficio, la delegación, la suplencia, etc., constituye un despliegue organizativo de las funciones de gobierno institucionalizadas en la sociedad eclesiástica. El poder, aunque se reciba por vía sacramental, no constituye, según esta explicación, una cualidad personal de la persona física,

sino una potestad que pertenece a la Iglesia en cuanto tal.

En cualquier caso, entiendo que no pueden extraerse consecuencias de los textos conciliares con facilidad en torno a este punto, si se tiene en cuenta la génesis del n.º 21 de la const. **Lumen gentium**, que como ha hecho notar Stickler (en «*Ius canonicum*», 1975, n.º 29, p. 46) ha originado por vez primera en la historia de los concilios la necesidad de una aclaración —la famosa nota explicativa previa—, para que el texto conciliar no fuese mal interpretado.

Lorenzo Spinelli proporciona unas **Nuove prospettive nei rapporti tra Stato e Chiesa**. Esas nuevas perspectivas en las relaciones entre el Estado y la Iglesia proceden de la const. **Gaudium et Spes**, que no se ocupa de la contraposición clásica entre los dos poderes supremos de la Iglesia y el Estado, sino que habla de relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. La comunidad política es una realidad más amplia que el Estado: comprende organismos y movimientos internacionales, y los diversos sectores sociales y ámbitos políticos que operan dentro del Estado.

Si bien varía un término de las clásicas relaciones entre la Iglesia y el Estado —la comunidad política, en vez del Estado—, siempre habrá que atribuir una función preeminente a la Sede Apostólica, porque, aunque en ésta se observe una tendencia hacia la descentralización, el peligro siempre presente de la formación de Iglesias nacionales y el prestigio y la autoridad de la Santa Sede, como consecuencia de su condición de sujeto de Derecho internacional, exigen en el nuevo **ius publicum ecclesiasticum** las tradicionales prerrogativas de la Santa Sede en esta materia.

Finalmente, hay unas cuantas colaboraciones —escritas en holandés— sobre temas de Derecho secular. W. Delva escribe sobre la administración conyugal de bienes en el Derecho belga del mañana; J. H. Herbots, sobre el Derecho en la antigua china; J. Ronse, sobre los contratos innominados; W. van Gerven, sobre la separación de poderes en la actividad normativa y ejecutiva en los procesos.

José M. González del Valle

## EL PRINCIPIO DE ORALIDAD EN EL PROCESO

ATTILIO NICORA, *Il principio di oralità nel Diritto processuale civile italiano e nel Diritto processuale canonico*, 1 vol. de XXXII-637 págs. Università Gregoriana Editrice, Roma 1977.

1. Esta obra de Nicora cuenta, al comenzar, con un prólogo, bajo el título de **Prefazione**, de Charles Le-

febvre. En él se pone de relieve, de inmediato, la postura del autor en relación con la oralidad en el proceso. También coopera, a este conocimiento previo del pensamiento de Nicora, el hecho de que abre su libro con tres citas de autores bien diversos. La primera se debe a San Ambrosio, y consiste en una frase favorable al reconocimiento de la prueba, de un modo directo e inmediato, por el Juez. La segunda es de Capograssi, también en favor del principio de inmediación, tan ligado al de oralidad. La tercera, atribuida a Satta, abiertamente en pro de lo oralidad y de repulsa absoluta de la escritura. Las dos primeras frases pueden aceptarse sin reparos; la de Satta no la compartimos; a pesar del respeto que nos merece como procesalista ilustre, somos de la opinión de que su pensamiento es parcial, apasionado, demasiado unilateral en su valoración, tanto para lo que de modo absoluto rechaza como de lo que admite sin condiciones.

Más no se trata aquí de opinar sobre la frase de Satta y sus implicaciones, sino de la obra de Nicora, que, a nuestro juicio, es un trabajo bien hecho, una obra muy estimable, pero a la que se le descubre demasiado pronto la postura doctrinal de tipo dogmático en tema tan discutible, el pie forzado con el que comienza el desarrollo de su investigación. Lefebvre nos relata, en su presentación, la personalidad de Nicora, doctor en Derecho civil y docente de Derecho Canónico, a la vez que Rector del Seminario Teológico de Milán. La publicación, cuya recensión hacemos, recoge la tesis doctoral de Nicora en la Universidad Lateranense de Roma. Un verdadero trabajo científico, que evidencia la capacidad de Nicora para la investigación en el campo de la ciencia del Derecho, su preparación como procesalista y el dominio de la técnica y el lenguaje jurídicos. Da la impresión su lectura que, más que da una tesis doctoral presentada por quien aspira al máximo grado académico, es la obra de quien lo posea hace tiempo: es una obra de madurez, una obra lograda, aunque no exenta del defecto que señalamos al principio. Por esto pensamos también que es una obra polémica.

El trabajo que Nicora nos presenta tiene dos partes completamente diferenciadas: La **Parte Primera** (páginas 3 a 390), está dedicada por entero al estudio del principio de oralidad en el Derecho italiano; la **Parte Segunda** (págs. 391 a 637) estudia este principio procesal en Derecho Canónico, incluyendo en su **Sección Segunda** un capítulo segundo en el que, con la oralidad en el proceso canónico oriental (págs. 562 a 570), expone también cómo este principio es acogido en el proceso civil de la Ciudad del Vaticano (págs. 546-561), tema este último que pudo ir, a nuestro juicio, expuesto dentro de la **Parte Primera**, aunque no deje de ser su inclusión un tema muy secundario en relación al conjunto del estudio hecho por Nicora.

El autor, tras esa sistemática expuesta, descubre un propósito claro al elaborar su trabajo: no mezclar los ordenamientos civil y canónico, objetos de su es-